Riktlinjer för teologiens fortgående reformation.

Granskning af E. Linderholms uppsats: Från dogmat till evangeliet.

Den skrift, om hvilken här skall talas, har upprört sinnena och gifvit anledning till otaliga diskussioner. Ingen torde kunna påstå, att dessa diskussioner i allmänhet — det finnes inlägg, som bilda undantag — varit i någon högre grad teologiskt klargörande. Meningsutbytet har mera tjänat i partifejdernas än sanningens intressen. På ett håll bestod den teologiska konsten egentligen endast i att afläsa olikheter med hvad man själf ville betrakta såsom vedertagen lära — så var en lättköpt men orättvis förkastelsedom färdig. På motsatt håll var man benägen att i allt som var eller tedde sig som »radikalism» se ett säkert indicium på teologisk vetenskaplighet och vederhäftighet. Och den lyssnande skaran var som oftast mest upptagen af frågan om hur de olika inläggen bäst skulle klassificeras och etiketteras. För så vidt man icke, såsom Svenska Morgonbladet, var mest intresserad af — hur saken bäst skulle kunna utnyttjas som kyrkopolitiskt kampmedel. Skulle det finnas några här i salen, för hvilka klassifikationssynpunkterna eller de kyrkopolitiska synpunkterna äro de dominerande, så ber jag dem redan nu från början att ej bry sig om hvad jag har att säga. Jag har endast ärende till dem som äro intresserade af självfva saken och alltså af ett sakligt meningsutbyte.

Nu är det emellertid säkerligen icke bara de diskuterandes skuld, att diskussionen ofta har blifvit så förvirrad och så litet gifvande. Jag kan icke komma ifrån, att Linderholms artikel också har en dryg del af skulden. Därigenom att den, såsom jag i det följande skall visa, icke trängt tillräckligt djupt in i de teologiska frågor den behandlar. Men också, till en viss grad åtminstone, genom självfva det sätt, hvarpå den framträder. Den kan nämligen icke frånkännas en viss — om medveten eller omedveten, därom dömer icke jag — vilja att väcka uppseende och den uppträder med synnerligen högt ställda anspråk.

Nu skall det bli en grundlig uppgörelse af — det är skriftens ledmotiv. Här kommer en, som i motsats till teologernas »obenägenhet att gå till grunden med saken», i motsats till

»kompromissandet» och ängsligheten, skall säga rent ut. Den s. k. moderna teologien har hittills ej presterat något helgjutet. Den lider af bristande ärlighet, i det den fyller gamla formler med nytt innehåll. Tankegången, som skimrar igenom det hela, är den, att alla historiskt-skolade teologer i grund och botten måste ha samma uppfattning som Linderholm; felet är blott, att de ej vilja säga ifrån. Det är typiskt, när det i inledningen heter: »jag tycker att någon annan kunde ha sagt detta» — nämligen detta, som jag nu skall säga. Med denna tankegång öfverensstämmer det ju icke precis så väl, när L. beskyller den vid våra universitet »härskande» teologien för att intaga en »nylutherskt» ståndpunkt, som ej förmår lösa tidens religiösa och teologiska frågor. Riktigheten af denna uppfattning skall senare belysas. Här var det bara fråga om sammanhanget: man kan ju ej gärna begära, att andra skola stiga fram och säga detsamma som man själf säger och samtidigt göra gällande, att dessa andra intaga en helt annan ståndpunkt.

Det är nu ej enda gången konsekvensen klickar för Linderholm. Samma företeelse möter, om vi se på de anspråk, som ställas. Nu skall teologien taga det afgörande steg, som ej hittills är taget (109). Det som gäller är att åstadkomma en grundlig teologisk reformation. Principen formuleras på ett ställe så: teologiskt radikalt, religiöst konservativt! Men snart nog synes denna grundsats vara glömd. Ty vi läsa: »det är klart, att hvad här framlagts måste, sådan den historiska kristendomen gestaltat sig, innebära intet mindre än en *religiös* (kursiv. af mig) reformation». Ja, förf. går sid. 123 ändå längre, »när allt detta blir klart, skall det, såsom jag tror, skapa en *ny religion*» (kursiv. af mig). Den bristande konsekvensen i dessa uttalanden om hvad L. väntar sig af sina teologiska tankar hänger samman med en grundbrist i framställningen, oförmågan att klart och konsekvent skilja mellan religion och teologi.

Till dessa inledande kritiska randanmärkningar fogar jag ett förberedande uttalande af mer erkännsam art. Jag vill nämligen oförbehållsamt erkänna, att mycket af det som kräfves och säges i Linderholms opus står i samklang med hvad den

evangeliska teologien sedan länge framhållit såsom riktlinjer för teologiens fortgående reformation. Nödvändigt är det att arbeta med en historisk-kritisk syn på kristendomens urkunder. Nödvändigt att lösgöra det kristna trosinnehållet från förbindelsen med en världsåskådning, som tillhör det förgångna. För tydlighetens skull nämner jag en rad enskilda punkter. Teologien måste arbeta med ett annat uppenbarelsebegrepp än det exklusivt supranaturalistiska, d. v. s. det som betraktar uppenbarelsen såsom något i mänskligheten nedsänkt öfvernaturligt utan förbindelse med släktets lif för öfrigt; den måste befria skapelsetron från sammankopplingen med en förgången uppfattning af världsbilden och tiden. Den måste utgestalta en mot den historiska verkligheten bättre svarande antropologi än den som utgick från teorierna om urtillståndet och därmed förbundna föreställningar. I fråga om Jesu person måste teologien på ett helt annat sätt än den gamla kristologien förmådde göra allvar af tanken på Jesu sanna mänsklighet; den kan icke motivera Jesu enastående ställning med den från dogmatisk synpunkt värdelösa föreställningen om Jesu födelse utan mans medverkan. Ojämförligt viktigare än den historiska frågan om uppståndelsens huru är den kristna trostanken om den lefvande Kristus. Försoningsläran måste öfvervinna det religiöst mindervärdiga, för att icke säga fördärfbringande mekaniskt-juridiska uppfattningssättet af Jesu lifsverk. Sakramentsläran måste renas från all öppen eller fördold magi.

Jag förstår väl, att L:s reformkraf kunna kännas befriande för många bildade lekmän, som ej varit i tillfälle att följa teologiens arbete. Saken är nämligen den, att alla nyssnämnda kraf och andra som kunde läggas därtill, icke innebära några nyheter. Man möter dem i själfva verket i så godt som alla dogmatiska framställningar från senare tid. Och de behandlas där som oftast både med långt klarare uppfattning af hvar de verkliga problemen ligga och med långt större djup än hos Linderholm.

Så går jag till min kritiska granskning. Jag vill följa den gamla goda regeln att granska en författare mera efter hvad han ponerar än efter det han negerar. Det säger sig själft, att

jag icke kan gå i detaljer. Det kan endast bli fråga om självfva hufvudpunkterna: L:s metodiska princip och hans teologiska centraltanke.

Hvilken är normen för vårt bedömande af hvad som rätteligen är kristendom? L. svarar: Jesu enkla evangelium, Jesu förkunnelse eller — mera preciseradt: det väsentliga i Jesu förkunnelse — de stora etiskt-religiösa grundtankarna om Gud och Guds rike. Det som kräfves är att vi skola återgå till dessa enkla grundtankar med undanskjutande af allt annat, som under tidernas lopp velat göra sig gällande som kristendom. Denna enkla syn på kristendomen gick nämligen tidigt förlorad. Strängt taget redan från början. Ty på Jesu förkunnelse om Gud och Guds rike följde Pauli evangelium om Jesus Kristus. Därefter förlorade man sig allt längre och längre bort. Vid reformationen förmärktes en sparsam ljusning. Men — heter det — »ingen var ännu mogen för det enkla evangeliet». Nu äro vi emellertid mogna. Och nu skall teologien åvägabringa återgången till Jesu enkla förkunnelse. Och det, menar förf., borde ingen kunna invända något emot — Jesus måste väl vara en högre auktoritet än alla andra.

Ja, allt detta kan synas enkelt och tillgängligt. Det kan tyckas som om vi här nått fram till den fasta normen, den säkra värdemätaren. Men den närmare granskningen torde snart nog visa, att saken har sina svårigheter. Jag fäster närmast uppmärksamheten på två punkter: förhållandet till den historisk-kritiska forskningen och förhållandet till den historiska kristendomen.

Hvad i Jesu förkunnelse är nu det väsentliga? Frågan utredes endast antydningsvis, knappt ens det. Tydligen ej Jesu förkunnelse i dess helhet. Den innesluter ju sådant som uppenbarligen hör till det tidshistoriskt förgängliga, t. ex. demontro, den gamla världsbildens föreställningar om ett lokalt dödsrike, föreställningen om den omedelbart tillstundande änden o. s. v. Svårare blir frågan om den betydelse Jesus tillmäter sig själf, när det gäller gudsrikets upprättande. Allbekant är, att äfven de synoptiska evangelierna öfverflöda af uttalanden, som tyda på, att Jesus tillmäter sig själf en central ställning. L. vill betrakta sådant

som återverkningar af den urkristna kristologien, fastän han ock kan sväfva en smula på målet och säga: Jesu ursprungliga enkla förkunnelse rörde *icke så mycket* (kursiv. af mig) honom själf som Gud och Guds rike. L. har säkerligen rätt, när han säger, att det här är svårt för att icke säga omöjligt att afgöra i detalj hvad Jesus sagt och icke sagt. Äfven de synoptiska evangelierna äro ju dock lärjungarnas bekännelseurkunder. Men att utan vidare utmönstra Jesu självfvittnesbörd såsom oväsentligt — det blir väl ändå exegetiskt sedt något godtyckligt. Och här stöta vi på den egentliga svårigheten, som är den, att vår uppfattning af hvad som är kristendom på denna väg göres helt och hållet beroende af de växlande meningarna bland de exegetiska forskarna. Och detta är dock — med all vördnad för och tacksamhet mot den exegetiska forskningen — en öfverdrifven uppskattning af dess förmåga och leder oss till en outhållbar position, ity att den sökta normens fasthet visar sig vara grundligt illusorisk.

Men om alltså den Linderholmska principens förhållande till den historiska forskningen leder direkt in i oöfvervinneliga svårigheter, så leder dess förhållande till den historiska kristendomen till rent orimliga konsekvenser — den nämligen att det icke funnits någon verklig kristendom till alltifrån Jesus och till dess att vi nu genom den nya teologiens försorg återgå till hans »enkla förkunnelse». Allt däremellan är i grunden intet annat än affall från äkta kristendom. Tanken är ej okänd. Så har man alltid tänkt, när man i kristendomen primärt sett en läroförkunnelse. För 1600-talet återuppstod kristendomen från det döda, när Luther återupptäckte den rena läran. Och 1700-talets män, som liksom L. identifierade kristendomen med Jesu enkla läroförkunnelse, gaf följdriktigt mörkrets interregnum en ännu längre utsträckning än 1600-talets. 1800-talet förmenade, att detta slags bedömande saknade »historiskt sinne», att man lade yttre skemata på historien och därför vid sitt bedömande aldrig nådde fram till sakens kärna. Men det finnes lärdomar som tyckas vara något svårlärda. Grundperspektivet på den historiska kristendomen är hos historikern L. alltfort 1600- och 1700-talets. Detta perspektiv öfverensstämmer icke

precis med förf:ns glada tro, att »utvecklingen» i mer än ett hänseende ställer hvarje ny generation ett trappsteg öfver den föregående. Från denna utvecklingens lyckosamma inverkan är i hvarje fall kristendomens historia undantagen. Men bortsedt härifrån — hvilken grotesk syn på kristendomens lif är det ej, som slår oss till mötes här? Som — om konsekvensen verkligen skall dragas ut — måste försöka få oss att tro, att alla de store i gångna tider, ingen nämnd och ingen glömd, skola ha stått främmande för en verklig äkta kristendom. Nej, den princip, som leder till sådana konsekvenser, den måste det på ett eller annat sätt vara något fel med. Och det är i själfva verket icke svårt att se, hvar felet sitter.

Det grundläggande felet är nämligen den renodlade intellektualism, i hvilken L., när det gäller *den teologiska argumenteringen*, sitter efter hvad det vill synas ohjälpligt fast. Hvad är kristendom? L:s alternativ är: antingen Jesu förkunnelse om Gud och hans rike eller Pauli evangelium om Jesus Kristus, sedermera ytterligare utbyggdt. Alltså: antingen en lära af Jesus eller en lära om Jesus. Vi kunna ej erkänna denna frågeställning. Problemet är missvisande ställdt. Kristendomen är nämligen djupast och i första hand hvarken en lära af Jesus eller en lära om Jesus. Det är nämligen primärt och djupast ingen lära utan ett gudsförhållande, ett själens samlif med Gud. Närmare bestämdt: kristendomen är det af Kristus, af hans ande präglade gudsförhållandet.

Det är absolut nödvändigt, att klart och bestämdt skilja mellan religion och teologi. Schleiermacher gjorde hvad han kunde för att lära oss detta och för att få bort det gamla intellektualistiska resonerandet från gammalortodoxiens och rationalismens dagar. Lifvet, troslifvet själft är det primära, läran de tankeuttryck, som detta troslif skapar åt sig, är det sekundära. Martin Luther sade, att den som kan skilja mellan lag och evangelium tacke Gud och vete, att han är en teolog. Vi kunde ha god anledning att säga: en grundförutsättning för att bedrifva teologi är att både göra och genomföra en klar och tydlig skillnad mellan religion och teologi. Jag vill ej förneka, att insikten om en dylik skillnad *här och hvar* lyser fram i L:s

framställning, men det hjälper honom ej, ty såväl problemställning som hufvudtankar äro präglade af denna förvirrande sammanblandning af religion och teologi. L. visar därmed, att han icke förmått tillägna sig själfva den grundförutsättning, på hvilken hela den senare systematiska teologiens arbete hvilar. Hans teologiska tänkande befinner sig såtillvida, hur extra »modernt» det än vill vara, på en för-Schleiermachersk ståndpunkt.

Skillnaden mellan de båda här omtalade principerna måste en smula närmare belysas. Säger man — på intellektualistiskt vis: kristendomen är det väsentliga i Jesu förkunnelse, så har man därmed framställt en rent historicistisk och strängt taget liflös princip. När 1700-talets män framförde snarlika tankar hjälpte de sig fram med teorien om att de sanningar Jesus förkunnade voro identiska med de i människoförnuftet nedlagda allmängiltiga religiösa sanningarna. Men om nu denna hjälpföreställning bortfaller, såsom L. ser, att den måste göra, står historicismen kvar i all sin nakenhet. Kristendomen blir då reproduktion af något historiskt förgånget, af ett visst historiskt gifvet tankeinnehåll. Men historien upprepar sig aldrig. Kristendomen har aldrig någonsin varit blott reproduktion och skall heller aldrig bli det. Den är i stället produktion, där drifkraften icke är faststående läror utan en lefvande personlig makt. Kristendomen är lif och växt. Och den måste bestämmas så, att detta blir fullt klart och tydligt. Därför säga vi: kristendomen är ett gudsförhållande och närmare fixeradt: ett af Kristus bestämdt och prägladt gudsförhållande.

Principen är en lefvande princip. Den är nämligen på en gång fast och rörlig. Den säger oss något fast och bestämdt om hvad kristendom är. Ett af Kristus och hans Ande prägladt gudsförhållande. Den Anden behöfva vi ej taga miste på. Men på samma gång är det här fråga om något rörligt och elastiskt, här är rum för skiftande former och gestaltningar.

En sådan bestämning af kristendomen ger oss en helt annan ställning såväl till den historiska forskningen som till den historiska kristendomen.

Vi bli ej slaviskt beroende af den historiska forskningen.

Det oroar oss ej, om det ibland skulle visa sig omöjligt att afgöra, om ett ord härrörde från Jesus eller från lärjungarne. Frågan om hvad som är kristendom och hvad som är dess grundval anfäktas ej däraf. Det oroar oss föga, om man såsom det nuförtiden säges, finner starkt hellenistiskt inflytande i vårt nya testamente. Det är icke för den skull sagdt, att sådant ej skulle få höra med till kristendomen. Frågan om det historiska ursprunget är icke den afgörande frågan. Vi kunna väl tänka oss, att det också s. a. s. utifrån kan komma inflytanden, som låta sig tagas i kristendomens tjänst. På kristendomens lefvande träd kunna inympas grenar, som kunna få del af trädets växtkraft och bära frukt. Det afgörande är som sagdt icke det historiska ursprunget, utan det är det inre sammanhanget med det gudsförhållande, som får sin afgörande prägel genom Kristus.

När det gäller bedömandet af den historiska kristendomen blir det då en tvingande nödvändighet att klart skilja mellan form och sak, mellan bokstafven och det religiösa lif, som ligger där bakom. Vi äro icke färdiga med den historiska kristendomen, därför att vi tilläfventyrs stå kritiska mot dess läroformler. Vi döma ej bara genom att mekaniskt mäta med ett färdigt läroskema som måttstock. Det förefaller oss icke stort visare än när man vill döma sina medmänniskor efter deras klädedräkt. Vi förstå, att den religiösa gemenskapen mången gång kan vara långt starkare än hvad de teologiska uttrycken närmast kunna gifva vid handen. Och därför blir vårt perspektiv på kristenhetens historiska lif ett helt annat än det som menar, att det nu gäller att stryka ett streck öfver alltsammans och börja på nytt igen.

Jag lämnar de metodiska frågorna och öfvergår till den teologiska hufvudtanken i L:s reformprogram. En uppgörelse med denna skall f. ö. ytterligare klargöra det berättigade i den här af mig gifna bestämningen af hvad kristendom är.

Den teologiska centraltanken i L:s artikel är kort sagdt att teologien måste blifva teocentrisk i stället för att som hittills vara kristocentrisk. Frågan är då hvad som ligger i detta. Det oevangeliska Kristusdogmat måste falla. Men ej nog där-

med. »Hvad som faller och måste falla», heter det ytterligare, »det är Kristustillbedjan, det är Jesuskulten i bön och gudstjänst. Därmed är enligt min erfarenhet allt sagdt. Bönen och tillbedjan måste riktas till Gud allena, och det måste bli allvar därmed.» Vidare: »Vi behöfva åter en allvarlig och sträng gudstro i stället för den vanliga Jesuskulten, som till sist föröder all höghet hos kristendomen. Gud den evige och öfver allt upphöjde måste bli verklighet för oss igen.» Detta tema varieras öfverallt i skriften. L. talar naturligtvis också om Jesu betydelse för vår tro. »När vi söka visshet om Gud, ty vi oss alltjämt till Jesu vittnesbörd och söka stöd i hans lif med Gud.» »Kristi styrka och vår egen svaghet bevara trons förbindelse med honom och den bibliska frälsningsuppenbarelsen.»

Öfverblickar man L:s i själfva verket något skiftande uttalanden i saken, blir resultatet ungefär följande: Jesus intar en alltför central plats i det kristna fromhetslifvet. Bön må ej riktas till honom och kult ej ägnas honom. Han är det starkaste vittnesbördet om Gud och det mäktigaste stödet för vår gudstro, men han skall ej ha någon plats s. a. s. *inne i själfva gudsförhållandet* — det skulle betyda att vi ställde honom i stället för Gud eller vid sidan af Gud och så inkräkta på det omedelbara gudsförhållandet. Det L. vill vinna genom att teocentriciteten träder i stället för kristocentriciteten är nämligen att Gud i högre grad än tillförne skall blifva en verklighet för oss, träda oss omedelbarare in på lifvet. »Det är som orkade man ej längre fatta ordet om Gud, den evige och öfvervärldslige och därför nöjde sig med Jesus», heter det.

Vid vår granskning af dessa tankar kunna vi godt utgå från det syftemål L. uppställer: teologien skall gestaltas så, att Gud framträder på ett så ofrånkomligt och lefvande sätt som möjligt. Vi kunna godt låta detta gälla som ett kriterium på teologiens duglighet. Alltså: *om* verkligen Gud framträder på ett mer lefvande och ofrånkomligt sätt, därigenom att Kristus får en mindre central plats i det religiösa lifvet, så må vi ock gifva honom en sådan mindre central plats. *Om* det omedelbara samlifvet med Gud vinner något däraf, att Kristus ej har sin plats s. a. s. inne i själfva gudsförhållandet, så må han ej

heller ha sin plats där. Vi kunde också formulera saken så: försåvidt lösensordet kristocentricitet kommer i strid med lösensordet teocentricitet, så må det förra vika. Frågan är nu, om L:s väg för till målet.

Det skall ej förnekas, att det i kristenhetens historia har funnits flere exempel på kristocentricitet, som skadat teocentriciteten. T. ex. om det ej blifvit fullt klart, att vår tro är enkel och odelad, alltigenom förtröstan till den lefvande Guden, att allt hvad vi sätta vårt hjärtas lit till är olika sidor af den lefvande Gudens uppenbarelse. Eller om man liksom delar upp Gud och låter Kristus representera en sida af det gudomliga väsendet och Gud Fader en annan — såsom man stundom fördelat Guds kärlek och rättfärdighet. Eller om man talar om Kristus så att man halft förgäter Gud, sådant *kan* ske — det har L. rätt i.

Men med dylika iakttagelser är saken icke afgjord. Den afgörande frågan är, om vi verkligen på den väg L. föreslår når det åsyftade målet: att Guds ofrånkomliga lefvande verklighet må stå klarare fram för oss.

Vägen är ej oförsökt. Upplysningstidens män ville också de låta Gud träda mera i centrum genom en mindre kristocentrisk tankegång. Men resultatet blef, — ju mer konsekvent man förfor — att Gud sköts bort i ett abstrakt fjärran. Han blef mera en abstrakt idé än en lefvande verklighet. Det gick ej som man väntade, då man resonnerade, om jag så får säga, matematiskt om saken och räknade ut, att det, om en tredje faktor skulle vara med, måste blifva ett mindre omedelbart förhållande mellan de båda andra. Resultatet blef det rakt motsatta. Och resonnemanget visade sig vara ett utvärtes resonnemang, som ej kom åt sakens kärna. Det torde icke kunna förnekas, att vi också hos L. kunna iakttaga liknande verkningar. Han vill en, teocentrisk koncentration. Och det kan han i och för sig ha rätt i. Men den väg, på hvilken han slagit in, leder icke till målet. Valet visar sig i själfva verket icke stå mellan kristocentricitet och teocentricitet. Här gäller intet antingen-eller utan ett både-och.

Just när det gäller gudsbilden, Guds ofrånkomliga lefvande

verklighet, träffa vi på den svagaste punkten i L:s teologi. Det finnes bland L:s kritici en, som särskildt klart sett detta: Otto Centerwall. »Gudsförhållandet förytligas, skrifver han, så snart det löses från Kristusförhållandet. Det blir till en allmän mycket blaskig Gud-Faders-tro, som ger mycket litet och förpliktar till litet. Gudsbilden blir liksom inte tillräckligt mättad med personlighet, den förtunnas och blir overklig.» Men kritikern har knappast sett alldeles rätt, när han skall teologiskt bestämma, hvari svagheten i L:s gudsbegrepp ligger. Han betraktar det såsom »deistiskt», men det är i självfva verket långt mera ett immanent-evolutionistiskt-panteistiskt gudsbegrepp. Gudsviljan håller gång på gång på att bli identisk med det såsom en sluten mekanism fattade världsmaskineriet. Jag har svårt att tänka mig, att föreställningen om Gudsviljans identitet med världsmaskineriets »lagar och krafter» skulle vara särdeles tillgänglig för ett släkte, som upplefvat hvad vårt släkte gjort. Det kunde synas, som om den fråga om det ges en högre verklighet, hvilken L. betecknar såsom karakteristisk för denna tidens religiösa problemläge, här skulle få en synnerligen skarp tillspetsning. Det kunde synas, som om uppfattningen af tillvaron såsom en dramatisk kamp låge oss närmare än evolutionismen i dess gamla naivt optimistiska form. Sådana svårigheter kan L. naturligtvis icke alldeles undgå att taga hänsyn till. Det är ett högst betecknande uttalande L. gör, när han vill klarlägga Jesu lifs och döds försonande betydelse med orden: »hans godhet och kärlek öfverskyler så mycket och »försonar» (citationstecknen äro L:s) oss med *verkligheten*» (kursiv. af mig). Denna s. k. försoning med verkligheten blir i själfva verket för L. ett slags försoning med Gud.

Den immanent-panteiserande tankegången brottas hos L. med tanken på Gud som den kärleksrike Fadern. Och rivaliteten mellan dessa stjäl bort gudsbildens lefvande kraft. Det blir svårt att hålla uppe tron på Guds kärleks outtömliga möjligheter och på tillvaron såsom öppen för hans nyskapande makt. Det omedelbara personliga förhållandet till Gud försvagas och förbleknar. Bönen får väsentligen karaktär af män-

niskosjälens resignation inför det oundvikliga ödet och blir därmed anfrätt i sin innersta lifsnerv.

Den *närmaste* orsaken till denna gudsbildens afmattning ligger väl, förmodar jag, i uppgörelsen med den allmänna världsåskådningen, den »moderna» världsbilden. Men här vill jag rikta den invändningen mot L., att han alltför mycket betraktar denna världsåskådning såsom en konstant storhet. Den mekanistiska uppfattningen af tillvaron låter sig i hvarje fall icke genomföras på det område, om hvilket här närmast är tal, nämligen historiens och personlighetslifvets. Utvecklingsbegreppet är icke något entydigt begrepp och teologien kan i hvarje fall aldrig ha någon skyldighet att operera med ett sådant mekanistiskt utvecklingsbegrepp, som vetenskapen är i färd med att lämna eller redan lämnat. Därmed vill jag naturligtvis icke hafva sagt, att tron på tillvaron såsom öppen för Guds skapande verksamhet skulle vara en tanke, som vi skulle kunna nå på vetenskaplig väg. Blott så mycket må sägas, att föreställningen om tillvaron som en sluten mekanism ej är något nödvändigt element i en modern världsåskådning.

Men om nu detta torde vara den närmastliggande orsaken till gudsbegreppets förflackning hos L., så ligger säkerligen den djupaste orsaken i den undanskjutna plats, som Kristus — trots allt — får i det religiösa lifvet. »Vi äga Faderns hjärta och vilja i Kristus» — dessa Luthers berömda ord säga mer än mycket annat hvad saken gäller. Kristus aktualiserar Gud. Gud framträder i honom såsom en lefvande verklighet, som ofrånkomligt tränger sig på oss. Man kommer ej till rätta med dessa frågor från utvärtes, matematiska synpunkter. Håller man sig till matematiken och kallar Gud för 1 och själen för 2 och Kristus för 3, så är det klart, att om 3 ställes emellan 1 och 2, så står där någonting emellan. Men det matematiska uträknandet har ingen tillämpning på den andliga verklighet, hvarom här är tal. Kristus ställer Guds vilja och väsen lefvande fram för oss. Och det visar sig då bäst, att den religiösa frågan icke bara är den allmänna frågan, om det öfverhufvud finnes en högre verklighet utan att i denna fråga ligger innesluten vårt släktes gamla och dock alltid lika nya fråga om gemen-

skap med den lefvande Guden. Den frågan blir — i motsats till hvad L. synes mena, när han talar om reformationen — äfven vår tids fråga. Den kan i självfva verket endast skjutas undan, om Gud blir blott en abstrakt idé. Är han en lefvande verklighet, träder den med nödvändighet fram. Och inför den frågan se vi först klart hvad Kristus betyder för vårt gudsförhållande. Han tar bort både det som skymmer och det som skiljer. Den Gud som i honom möter oss är den som låter oss förnimma afståndet mellan sig och oss, är just den som nalkas oss i sin helighets majestät. Majestätsdraget försvinner sannerligen icke, om eljest Kristus får vara den han är och uträtta med oss hvad han kan och vill. Men den Guden är tillika den som öfvervinner det som skiljer. Hans dom är ej en dom för domens egen skull, utan en dom som syftar att leda oss in i hans kärleks outtömliga och outgrundliga rikedom. Därför behöfver det ej bli någon motsättning mellan kristocentricitet och teocentricitet. En sådan motsättning finnes endast, där Kristus icke får vara den han är. Kristus står icke emellan Gud och oss. När han möter oss *sådan han är*, då viker just det som skymmer och skiljer bort, och den Helige och Evige själf är vårt hjärtas gäst.

Häraf följer också, att man icke kan resonera på ett så utvärtes, mekaniskt och ytligt sätt om bön till Gud och till Kristus som L. gör. Skulle det verkligen vara okristligt, skymmande undan Gud, om vi i andakt och bön vände oss till Kristus? Om vi t. ex. bådo: »alla mina ord och tankar, Jesu låt behaga dig!» Eller så: »Jesu, du som själen spisar med ditt ord och nåd bevisar! Allt godt finner jag hos dig. Blif o Jesu städs hos mig!» Eller som Geijer bad: »Du bar ditt kors, så lär ock mig, o segerhjälte, vinna och uppå korsets helga stig till himlamålet hinna!» Eller så: »O Kriste, oss benåda, så att i tron vi må ljus i din sanning skåda, lif af din kärlek få!» Man behöfver blott relatera några sådana böner, för att det skall bli tydligt huru ytligt och mekaniskt L:s resonemang är. Det behöfs ej mycken eftertanke för att förstå, att det som sker i sådana böner är ingenting annat än att Kristus här aktualiserar Gud och hans vilja, låter den framträda för vår

blick i konkret och klar gestalt. Vår bön till Gud får lif och innerlighet och konkret innehåll — det är detta, som sker, intet annat.

En helt annan sak är frågan om vår ställning till de gamla formlerna, här närmare bestämdt de kristologiska och trinitariska dogmerna. Skola vi bedöma dem på ett sakligt sätt måste ovillkorligen två grundregler följas. 1) Vi måste klart och tydligt skilja mellan teologi och religion, mellan formlerna, klädedräkten och det religiösa innehåll, som dessa formler *vilja* uttrycka, så godt de nu förmå det. 2) Vi måste bedöma de teologiska formlerna med utgångspunkt från den tid, som skapat dem, från denna tids historiska förutsättningar. Göra vi detta, är det 1) uppenbart, att vi icke kunna vara bundna af deras tidshistoriskt betingade formuleringar, detta *redan* af den grund, att de ord de gamla nyttjade ofta för oss faktiskt fått en helt annan innebörd än de hade för dem. Men det kan 2) väl vara möjligt, att vi förnimma den religiösa gemenskapen med de gamle starkare än den teologiska, om vi nämligen gå bakom formlerna till den religiösa kärnan. Hvilken denna är — det se vi klarare än de gamla och vi kunna också måhända uttrycka det något klarare. Men vi veta på samma gång, att trons uttryck aldrig äro adekvata, att vi aldrig exakt och uttömmande kunna skildra det som hör Guds värld till med våra från timlighetens sfär hämtade uttryck. Och sådan vetskap gör oss en smula varsamma, när det gäller experiment med nya trosbekännelser. Allraminst fantisera vi om, att vi äro i färd med att begynna en »ny religion», när vi endast söka gifva uttryck åt en renare teologi, så godt vi nu förmå det.

Situationen i nutiden är onekligen den, att de gamla kristologiska och trinitariska dogmerna för många ibland oss stänga vägen till Kristus själf, fördunkla hans bild och försvåra — med människogjorda svårigheter — inblicken i hvad kristendomen rätteligen är. Det är teologiens ofrånkomliga plikt att undanrödja sådana människogjorda hinder för evangeliets väg till själarna. Gör teologien icke detta är den till förfång i stället för till hjälp. Vi teologer kunna icke vara så anspråksfulla, att vi tro teologien vara i stånd att frambringa en religiös för-

nyelse. Teologien skapar ej religiösa värden, skapar ej tro — den blott arbetar med trons uttryck. Och detta arbete kan utföra en enkel tjänaregärning till falska svårigheters undanrödjande och till att hjälpa oss bättre fatta hvad tron äger. Jag kan icke se annat än att det viktigaste teologien i nu berörda hänseende har att uträtta är två ting: att klart framlägga den historiskt-kritiska syn på de gamla dogmerna, om hvilken nyss talats, samt att sedan för egen del så enkelt och så *rent* som möjligt söka säga hvad kristendom och evangelisk kristendom är. En evangelisk teologi måste alltid minnas, att »lärans renhet» ej ligger i det förgångna utan är ett ideelt mål, som det gäller att nalkas i oaflåtlig sanningssträfvan. Den evangeliska teologiens arbete innebär med nödvändighet en teologiens fortgående reformation. Men vi släppa icke därför kontakten med det förgångna. Vi ha säkerligen icke ens ännu teologiskt tillgodogjort oss och konsekvent genomfört de stora reformatoriska principer, som vunno lif vid den evangeliska reformationen. Jag instämmer med Söderblom: »Det är fåvitskt att sträcka sig mot någon drömd tro, så länge reformationens religiösa nyskapelse ännu icke fullbordats.» (Humor och melankoli och andra Lutherstudier, sid. 334).

L. talar om den vid våra universitet härskande »nylutherska teologien» och tillvitar denna, att den vill göra det omöjliga försöket att lösa tidens religiösa och teologiska frågor genom en återgång »till den historiske eller i någon mån moderniserade Luther.» Förebråelsen riktar sig förmodligen närmast till den systematiska teologiens representanter. Jag tror mig någorlunda väl känna till hvad mina kolleger skrifvit, men jag vet icke, att något framkommit, som kan försvara L:s nonchalanta omdöme. L. tycks vara fascinerad af ordet »återgå.» Själf vill han »återgå» och andra skola också prompt »återgå» någonstädes. Nej, det är icke meningen att återgå till den historiske Luther och inte heller att bara »i någon mån» fiffa upp honom. Men en sanningskärna kan det ju ligga i L:s fras, i så måtto som jag och många med mig verkligen betrakta reformationen och dess betydelse på ett helt annat sätt än L. synes göra, då han dömer icke efter inre och religiösa syn-

punkter — sådana som väl ändå borde vara utslagsgifvande, när det gäller en religiös företeelse — utan efter allmänt kulturella och på sin höjd formelt teologiska.

Jag kan omöjligt förbigå ett af L:s synnerligen betecknande uttalanden om reformationen. »Ingen var — heter det — ännu mogen för det enkla evangeliet. Inför det gamla klassiska dogmat med dess kristologi och treenighetslära gjorde Luther och de stora reformatorerna halt utan en skymt till historisk eller religiös kritik.» På dessa korta rader begår L. två grundliga misstag. Tar man det »enkla evangeliet» i L:s mening, så fanns det vid reformationen åtminstone en man som var mogen för detsamma och hans namn var Erasmus. Han var liksom L. full af reformprojekt. Hvarför blef Luther och icke han den store reformatorn? Berodde det möjligen på att tiden icke var mogen för Erasmus? Jag tänker att det berodde på att den starkaste religiösa kraften var tillfinnandes hos Martin Luther. Och det är helt visst endast en sådan kraft, som förmår drifva fram en djupgående reformation. Hufvudsaken för Luther var ej kritiken, det är sant. Hufvudsaken var för honom att gifva positiva uttryck för den nyvunna fördjupade kristendomsuppfattningen. Men denna nya grundsyn innesluter i sig och leder till »religiös» kritik. Och denna kan äfven hos Luther själf gifva sig nog så starka uttryck. Sant är, att Luther ej dref historisk kritik. Sant också att han skattade de gamla kristologiska formlerna högt såsom intyg om sambandet med den gamla kristenheten. Men jag får bekänna, att jag icke vet hvad »religiös» kritik är, om t. ex. icke följande Lutherord innehålla en sådan: »Så hafva sofisterna målat Kristus, huru han är människa och Gud, blandat hans båda naturer underligt tillsammans — hvilket blott är en sofistisk kunskap om Herren Kristus. Ty Kristus är icke därför Kristus, att han har tvänne naturer. Hvad angår detta mig? Utan han har detta härliga och trösterika namn af sitt ämbete och sitt verk, som han tagit på sig — detta ger honom namnet. Att han till naturen är människa och Gud, det har han för sig. Men att han använder sitt ämbete och utgjuter sin kärlek och blir min frälsare och förlossare, det sker mig till tröst och godo.» Detta

är faktiskt »religiös» kritik, så formad att den riktar blicken till det väsentliga. Vi göra ingenting annat än att draga ut de konsekvenser som Luther ej direkt gjorde, när vi säga: vi lämna alldeles det »sofistiska» sättet att tala om Kristus. Vi hålla oss blott till det väsentliga.

Reformationen betrakta vi icke som ett afslutadt lärosystem. Den utgestaltning reformationsteologien fick hör till det förgångna. Men det religiösa kapitalet är icke förbrukadt. Och de reformatoriska motiven lefva. Det finnas klara evangeliska grundtankar, hvilkas konsekvenser vi ha att fullfölja långt mera energiskt än reformatorerna själfva, för att nu icke tala om den gammalprotestantiska teologien, gjorde. Vi ha inga skäl att betrakta 1600-talets teologi såsom »ren lära» eller kyrkolära. Vi vilja fullfölja de reformatoriska grundtankarna, därför att och såtillvida som de föra oss djupare in i det kristligt väsentliga. Detta medför en teologiens fortgående reformering, som består däri, att alla utvärtes, mekaniska och magiska synpunkter få vika för de rent etiskt-religiösa[1]. Så i kristologien, så beträffande ställningen till skriften, så i sakraments- och försoningsläran. Och när teologien alltfort reformeras i denna anda, betyder detta icke att vi på en eller flera punkter afvika från ren evangelisk lära — vi framställa tvärtom grundade anspråk på att gifva en renare tolkning af hvad evangelisk kristendom är, äfven om vi nödgas draga konsekvenser, som gå emot reformatorernas teologiska uttalanden.

Och ännu en sak. Just denna koncentration kring det väsentligt kristliga, som karakteriserar den evangeliska teologiens reformarbete, hjälper oss mer än något annat att finna oss tillrätta och att häfda kristendomen i den nya situation, som framkallats af de stora förvandlingarna på den allmäna världs- och lifsåskådningens område.

Men det Linderholmska reformprogrammet lider och lider svårligen både af bristande klarhet och bristande djup. Den metodiska principen är förvirrande oklar, därför att L. icke

[1] För det närmare utförandet af denna tankegång hänvisar jag till min 1919 utgifna skrift: Den kristna tron och det kyrkliga nutidsläget.

klart insett den fundamentala nödvändigheten af att skarpt skilja mellan religion och teologi utan intellektualistiskt rör dessa båda samman. Det bristande djupet visar sig framför allt däri, att hans teologi icke håller stånd inför det kriterium han själf uppställer: att en teologis duglighet kan mätas efter i hvad mån den förmår låta Gud framträda såsom en lefvande och ofrånkomlig verklighet. L:s teologi resulterar tvärtom i en abstrakt och overklig gudsbild. — Det hade varit önskvärdt, att L:s onekligen stora teologiska reformnit, som främst kommer till uttryck i hans negativa uttalanden mot en åskådning, som ingen teolog af facket i vår generation företräder, varit paradt med ett djupare inträngande i de teologiska problemen och i det arbete den kristna tanken i senare tid utfört.

Gustaf Aulén.

Äro vi ännu kristna?

Frågan kan synas underlig. Till tjänst för dem, som till äfventyrs sväfva i okunnighet om anledningen till att denna fråga nu kommit upp, anser jag mig böra erinra om, hvad som för de flesta torde vara bekant, att ett ganska vanligt yttrande i den teologiska diskussion, som för närvarande är å bane, lyder ungefär så: Ni »modärna teologer» — som man så nätt och prydligt kallar oss med ett namn, som inte synes mig vara fullt korrekt, ty för det första tror jag alls inte, att vi äro »på modet» — modärn kristendom tar sig helt andra former och uttryck — och för det andra gör många af oss alls inte anspråk på att hedras med namnet »teologer». — Ni modärna teologer kunna nog ha edra förtjänster, men Ni ha i hvarje fall ett stort fel och det är, att Ni inte äro ärliga. Först och främst begagna Ni er af gängse teologiska termer, men inlägga i dem en annan mening än den häfdvunna, vanliga. Och vidare, hvad ännu värre är, kalla Ni er för »kristna» teologer och detta i trots af att Ni sätta under debatt sådana kristendomens »grundsanningar» som exempelvis treenighetsdogmen,